

الفلسفة اليهودية

بقلم : ايزيدور ايبستاين

ترجمة : أ.د. حامد ظاهر *

تقديم الترجمة

يمثل هذا البحث الفصل الثامن من كتاب (اليهودية) لايبستاين الذى صدر بالإنجليزية سنة ١٩٥٩ ، وتمت ترجمته إلى الفرنسية سنة ١٩٦٢ على يد : ل . جوسبان ، ونشر فى سلسلة Petite Bibliotheque Payot الواسعة الانتشار فى فرنسا . ومنها قمت بترجمته إلى العربية .

أما المؤلف فقد كان عميدا للمعهد اليهودى بلندن وكتب العديد من المؤلفات اليهودية ، التى يكفى ان نذكر منها (تلمود باب) الذى صدرت طبعته الإنجليزية فى ٣٨ مجلدا . ومعنى هذا أننا أمام أحد كبار علماء اليهود المحدثين والمتخصصين فى دراسة التاريخ والفكر اليهوديين .

(١) أستاذ الفلسفة الإسلامية وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

وقد دفعنى لاختيار هذا الفصل للترجمة إلى اللغة العربية عدة عوامل أهمها :

أولاً : أنه يمثل موضوعاً متكاملًا يعرض فيه المؤلف للفلسفة اليهودية منذ نشأتها حتى بداية العصر الحديث ، مركزاً بالطبع على أبرز أعلامها ، ومتتبعاً خطوط تطورها الصاعدة والهابطة على السواء . وهو يقدم بذلك صورة مصغرة للقارىء عن الفلسفة اليهودية .

ثانياً : أن الموضوع على الرغم من صعوبته قد تم عرضه بوضوح كاف ، ولاشك أن هذه نتيجة طبيعية لثقافة المؤلف الواسعة فى الدراسات اليهودية . فهو حاسم ومباشر . كما أن لديه حساً نقدياً عالياً ، ظهر فى أكثر من مناسبة عند نقده مذاهب فلاسفة اليهود .

ثالثاً : أن الفلسفة اليهودية قد تأثرت بالفلسفة الإغريقية ، لكنها فى طور ازدهارها بالذات قد ارتبطت بالفلسفة الإسلامية ، ويمكن أن نقول بحق إنها خرجت من تحت عباءتها . والمؤلف لم يغفل الإشارة أحيانا إلى بعض نقاط تأثرها بالفلسفة الإسلامية وكبار أعلامها من أمثال الفارابى وابن سينا .

رابعاً : أن هذا البحث الهام عن الفلسفة اليهودية بقلم أحد كبار علمائها ، إنما ترجمته خصيصاً ليفيد منه الباحثون فى الفلسفة الإسلامية ، فهو يكشف لهم عن بعض نقاط القوة فى هذه الفلسفة ، كما أنه يقدم علمية هامة للدراسة المقارنة إلى من يرغب فى ذلك ، ويكون لديه الأدوات اللازمة لمثل تلك الدراسة .

خامساً : أن من يقرأ هذا البحث المتكامل يقف منه على أن ازدهار الفلسفة اليهودية إنما تم فى جو التسامح الإسلامى العظيم الذى نميز به مسلمو الاندلس . وأن هذه

الفلسفة قد تدهورت وهربت من أسبانيا بعد أن تركها المسلمون ، وتعرض أصحابها
لاضطهاد الحكم الجدد .

تبقى ملاحظة هامة ، وهى أننى لم أشأ أن أعلق على الكثير مما ورد فى
البحث ، تاركا هذا العمل لفترة أخرى من الفراغ النسبى ، أو لغيرى من الباحثين .

النص المترجم

ترجع بدايات الفلسفة اليهودية إلى التوراة . صحيح أنه لا توجد فلسفة
يهودية بالمعنى المتعارف للكلمة . فإن الفلسفة ترفض أن تكون مرتبطة بالنتائج التى
يتوصل إليها الإنسان بوسائل أخرى غير وسيلتى العقل والتجربة ، بينما اليهودية -
من حيث هى دين - إنما تقوم على الوحي والتراث .

ومع ذلك ، فإن البراهين المستمدة من العقل والتجربة ليست نادرة فى
التوراة . فنحن نتخذ من النظام البديع للسماء المرصعة بالنجوم آية على وجود خالق
أحد ، وقادر صمد . وقدرة الإنسان على الكلام والفهم مستخدمة كدليل على وجود
عناية إلهية ترى وتسمع كل شئ . وتدخلات الله تعالى من أجل إسرائيل مستشهد
بها لإثبات قدرته العليا على التاريخ .

وبالصراع مع مفارقات الحكومة الأخلاقية ، فإن روح الشك والتساؤل ،
المرتبطة جدا بالفلسفة ، ليست غائبة من التوراة ، وبصفة خاصة فى " سفر
الجامعة" .

وإذن ، فإن هذا الاتجاه إلى العقلانية ، الموجودة فى التوراة ، هو الذى
أتاح لعلماء إسرائيل ، منذ عصر بعيد ، أن يتوصلوا إلى تصور روحى لله ، على

الرغم من مظاهر " التشبيه " التى يمتلئ بها الكتاب المقدس . فهم لم يستطيعوا إلا أن يلاحظوا فى التوراة تناقضا داخليا ، يتمثل فى تأكيدها على "غيرية" الله من ناحية ، وصفات هذا الإله نفسه تبعا لنموذج إنسانى من ناحية أخرى .

وقد استنتجوا حتما ، ودون تأثير أجنبى ، أن تعبيرات " التشبيه " فى التوراة ليست إلا صورا أسلوبية متجهة إلى الإنسان لكى تقترب إلى فهمه الطابع الشخصى لله .

إن روحنة تصور الله (أى إضفاء الطابع الروحى عليه Spiritualisation) تتعكس بالفعل فى عدة تغيرات تسمى تصحيحات النساخ tikkune soferim المنسوبة إلى عزرا Esdras ، وهى التى أضيفت إلى نص التوراة لكى تخفف من حدة التشبيهات الواردة به . وهذا الأمر واضح جدا فى الترجمات الآرامية للتوراة ، المسماة Targumim (ترجوم) حيث تم تجنب كل ألوان " التشبيه " .

لهذا السبب نجد معظم الترجمات تستخدم عادة كلمة Memra أى كلام ، لكى تتجنب - احتراما - تسمية الله ، وذلك فى الوقت الذى تحاول ترجمة حرفية أخرى أن تجعل الله يتصرف على طريقة الإنسان . ونفس السمة توجد فى الترجمات اليونانية للتوراة العبرية ، فهى أيضا تحاول تصور الله بإخفاء أو تخفيف السمات أو الدوافع الإنسانية المنسوبة إلى الله فى التوراة . ولا شئ يثبت أن هؤلاء المترجمين قد تأثروا بالفلسفة الاغريقية . فقد كانوا ببساطة مجرد مترجمين ، وليسوا فلاسفة . لكنهم لم يكن بوسعهم إلا أن يكونوا صادقين عن أفكار دينية ، تم غرسها من قبل بين اليهود فى عصرهم .

كذلك فإن نفس النزعة العقلية هي التي قادت حكماء التلمود - ابتداء من التوراة - إلى وضع فلسفة يهودية تتميز بتصوير كلى ومحدد للحياة والعالم . ولا يمكن أن نجد أن الأفكار الاغريقية قد تغلغلت في اليهودية التلمودية الأولى ، لكن هذه الأفكار قبلت لأنها كانت تعبر عن اتجاه مرتبط باليهودية نفسها ، وليس لأنها ثمرة جذب مارسه الفكر الفلسفى عليها .

إن الحركة الفلسفية اليهودية إنما بدأت فى الاسكندرية حوالى القرن الثانى الميلادى ، وذلك على أثر علاقة اليهود الوثيقة بجيرانهم الاغريق . وقد كانت الثمرة الأدبية الهامة الأولى لهذه الحركة هي : " كتاب الحكمة " ، الذى يدين عبادة الأصنام، وأفعال الوثنيين ، ويمجد الحكمة .

ويستوحى هذا الكتاب كله أفكار التوحيد السامى ، والإيمان العميق فى إله مشخص . وهو إذن مطابق لروح اليهودية . لكن تأثير الفلسفة الإغريقية على المؤلف واضح للغاية . " فالحكمة " فى الكتاب مختلفة عن حكمة " الأمثال " Proverbs : فهي موضوعية ، ومقدمة ككائن وسيط بين الله والعالم ، كما لو كانت تغزو كل الأشياء وتتغلغل فيها .

ولدينا هنا أمر لا شك فيه . وهو قرابة مع روح الرواقيين ، ومع العقل الذى يتصرف فى كل شىء Logos والمذهب الأقرب للإغريقية هو المذهب الذى يرى أن العالم لم يخلق من العدم ex nihilo ، وإنما من مادة غير مشكلة . ومن المؤكد أن هذا التصور يضاد التعاليم العادية للتلمود ، ولكنه يتوافق مع المذهب الأفلاطونى : حيث نجد فكرة أن النفس تأتى إلى الجسد بعد وجود آخر ، وهى تتشعر فيه بالضيق كما لو كانت فى سجن .

فيلون

ويعتبر فيلون (الذى ولد سنة ٢٥ قبل الميلاد ، وتوفى سنة ٤٠ بعده) أكبر وأشهر ممثل للفلسفة اليهودية فى الإسكندرية . وقد كان أول من حاول التوفيق بين اللاهوت اليهودى والفلسفة الإغريقية . والجزء الأكبر من أعماله الضخمة عبارة عن تفسيرات من نوع المدارش midrashim حول التوراة العبرية ، وقد اعتقد - بسداجة - أنها تحتوى على الأفكار التى استعيرت من الإغريق ، وخاصة من أفلاطون .

والى هذا القصد دعا إلى منهج التأويل المجازى : كل شىء فى التوراة ابتداء من الأسماء والتواريخ حتى القصص التاريخية وما يتعلق بالشعائر والأخلاق: موضوع للمجاز ، وقابل له ، لكن هذا لا يعنى أن فيلون ينكر تاريخية الأحداث الواردة فى التوراة ، أو الطابع الإلزامى لتعاليمها ، وإنما يؤكد أن كل ذلك إنما جاء فى الكتاب المقدس ، لا ليهدى الإنسان فى تصرفاته اليومية ، وإنما ليبلغه بالأفكار الفلسفية العليا ، التى تعتبر ، بالنسبة لفيلون ، هى الموضوعات التى جذبتة فى فلسفة عصره فمثلا الخروج L'exode ، لم تتم حكايته لكى تتذكر إسرائيل الخلاص المعجز الذى كانت موضوعا له من جانب الله تعالى ، وإنما كموعظة للتحذر مما يعكر صفاء الروح ويوم السبت ليس هدفه أن يتذكر الإنسان الخلق والخروج ، وإنما تمجيد الرقم الصوفى : سبعة .

ومع ذلك ، فإن الإسهام الأساسى لفيلون فى الفكر الفلسفى - الدينى إنما يتمثل فى تصور Logos امتداد لفكرة الحكمة . وهو يطور المفهوم الإغريقى للكلمة ، رافيا فيه شخصا يسميه "الإله الثانى" وأحيانا "ابن الله" وهو أداة الخلق والوحى الإلهيين ، ومصدر نشاط الفيض الإلهى فى العالم .

وبالنسبة لفيلون ، يعتبر اللوجوس فى مرتبة أدنى من الله ، وهو ليس إذن مطابقا للوجوس المسيحى "الكلمة تتجسد" . وكما يقول فيلون ، فإن الله ليس فقط غير مادى ، وإنما أيضا هو منزّه عن كل صفة ، إنه الكائن الخالص ، الذى لا يمكن أن نقول عنه أى شىء . إنه وحدة مجردة ، وساكن ، ودائم بصورة خالدة ، وهو ذاته عقل أبدى خالص .

بهذا التصور ، حاول فيلون أن يوفق الاتجاه الأفلاطونى الذى يبعد الله عن العالم المحسوس ، ومذهب التوراة الذى يريد أن ينشغل مباشرة بالعالم الذى خلقه ، بفعل من إرادته .

إن مفهوم فيلون للوجوس يعتبر غريبا تماما على اليهودية . فالله فى التوراة هو إله حى ، وليس كائنا غير شخص كما فى الميتافيزيقا الإغريقية . وهو يستخدم وسائل لكى ينفذ إرادته ، لكنّه بالتأكيد فعال . كذلك فإن فكرة اللوجوس الذى يعتبر " إلهًا ثانيًا " تمس بدون شك مذهب التوحيد المطلق فى الديانة اليهودية .

أما منهج فيلون المجازى ، الذى جعل من الكتاب المقدس مجرد "مختصر" للميتافيزيقا الإغريقية ، فلم يحظ بالقبول فى اليهودية . وإذ كان علماء التلمود قد لجأوا إلى المجاز لكى يفسروا التوراة ، لأنهم لم يفقدوا النظرة إلى واقع أن الكتب المقدسة هى ، قبل كل شىء ، عبارة عن وحى من إرادة الله ، وليست مجرد "دليل" للتأمل الصوفى حول الألوهية .

وأخيرا فإن إضفاء الطابع المجازى على كل العناصر القصصية فى التوراة ، كما فعل فيلون ، يجردها من أى حس تاريخى وقومى ، كان لها لدى الشعب اليهودى .

إن كل ذلك يفسر التأثير الضئيل الذى مارسه فيلون على الفكر اليهودى
اللاحق . ومع ذلك ، فإن أعماله قد درست بعناية ، وخاصة من جانب آباء الكنيسة ،
الذين وجدوا فيها جزءا طيبا سمح لهم بتحقيق تركيب Synthese من الفكر اليهودى
والإغريقى : وهو ما يتمثل فى اللاهوت المسيحى . وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة
اليهودية السكندرية لم يكن لها مستقبل .
أما فيما يخص اليهود ، فقد اختفت ب وفاة مؤسسها : فيلون .

وقد كان ينبغى الانتظار حتى القرن العاشر الميلادى ، مع دخول الثقافة
الإغريقية إلى العالم الإسلامى ، حيث ولدت فلسفة يهودية لم تتوقف عن التطور ،
وسجلت كل التاريخ اللاحق للفكر اليهودى الدينى .

وقد اشترك العديد من المفكرين اليهود فى تلك الحركة ، لكن الشخصيات
التي سوف نقتصر عليها هنا هى التى مارست تأثيرا أكبر على اليهودية . وحتى فى
هذه الحالة ، فإننا لن نقدم إلا عرضا لجوانب من مذاهبهم ، دخلت فى التيار الكبير
للاهوت اليهودى . وسوف نبتعد عن أى براهين نقدية أو تحليلية قد تكون معقدة أو
مجردة حتى نظل محافظين على وضوح العرض .

سعديا الفيومى

ويعتبر سعديا بن يوسف (ت ٩٤٢م) أول فلاسفة اليهود فى العصور
الوسطى . وقد أطلق عليه "أبو الفلسفة اليهودية" . وكان سعديا متأثرا جدا بعلماء
الكلام للمسلمين . وخاصة المدرسة التى أكدت على دور العقل كوسيلة للوصول إلى
المعرفة العقلية الحقيقية (المعتزلة) . وفى نفس الوقت ، نجد سعديا يناقش
المشكلات على نحو مستقل .

فى كتابه Emunoth wedeoth (الأمانات والاعتقادات) ، يحاول سعديا أن يقيم علاقة متبادلة بين الوحى (العقيدة) والعقل (المعرفة) . وهو يرى أن أى خلاف بين الوحى والعقل غير متصور ، لأن كلا منهما يرجع إلى مصدر واحد هو الله تعالى . أما الفارق الوحيد بينهما فيتعلق بالمنهج : فالوحى يتيح اقترابا أسرع وأكثر مباشرة للحقائق الدينية من العقل وبالإضافة إلى ذلك ، فإن كلا منهما يكمل الآخر : فالوحى يوفر على العقل ضروب الشك وعدم اليقين التى يمكنها ببساطة أن تنقض عليه وترهقه ، والعقل يسمح بتوضيح وتوصيل المذاهب المكتسبة بواسطة الوحى .

وعن طريق إقامة وحدة أساسية بين الوحى والعقل ، يختبر سعديا ، على ضوء العقل ، الحقائق الموصى بها فى الديانة اليهودية ، ومع عرض آرائه الشخصية ، يهاجم بشدة بعض النظريات والأفكار المخالفة له .

ويتمثل الموضوع الرئيسى عند سعديا فى رفض (مذهب المتكلمين المسلمين) ، الذى لا يقر بوجود القوانين الطبيعية ، وحتمية الأسباب والنتائج ، على زعم أنه لا يوجد سبب آخر فى العالم سوى إرادة الله . فمثلا إذا ابتلت الأرض عندما تمطر السماء فليس هذا - كما يرى المتكلمون - بسبب المطر وإنما لأن إرادة الله هى التى شاءت أن تبتل . وفى مواجهة رأى المتكلمين هذا ، يدعم سعديا بشدة مشروعية القانون الطبيعى . ومن ناحية أخرى ، يذهب سعديا - تبعا للمتكلمين المسلمين - إلى أن الدليل الأوضح لوجود الخالق إنما يكمن فى الخلق وبالتالى فهو يعرض نظامه مستدلا على أن العالم قد خلق من العدم ، وفى الزمان . وهذا يتيح له أن يبرهن على وجود خالق ، خالد ، حكيم ، قادر .

ويدافع سعديا عن وحدانية الله ضد كل من التثليث المسيحى ، وثنائية الفرس : فالله ليس فقط واحدا من الناحية العددية ، وإنما هو أيضا عقل بسيط

وخالص ، منزّه عن أى خاصية أو صفة فيزيقية . وكل الأوصاف المتعددة لله فى التوراة ، والتي تتجه ضد هذا التصور الفلسفى للألوهية ، ينبغى أن تؤخذ بمعناها المجازى .

والإنسان هو تاج المخلوقات . وبالتالي فهو موضوع العناية الإلهية . وهذا يعنى أن الله يتابع سعادة الإنسان . ولهذا السبب أعطاه التوراة ، ومابها من تعاليم . ومن واقع طاعة الإنسان نفسه للتوراة يمكنه ان يحصل على الخير الأسمى .

وتعاليم التوراة مقسمة إلى نوعين : تعاليم العقل (الأخلاق) وتعاليم الوحى (الشعائر) . وليس يعنى هذا أن النوع الثانى مجرد عن العقل ، وإنما لا يمكن للعقل الإنسانى أن يتوصل إليه دون معونة الوحى .

وفيما يتعلق بالقيمة الداخلية للتوراة ، يرى سعديا أنها فى الوقت نفسه خالدة ومستمرة كذلك فإن خلود التوراة مرتبط بخلود الشعب اليهودى "إسرائيل ليست أمة إلا من واقع توراتها " وقد وعد الله بخلود إسرائيل ، وينتج عد ذلك بالضرورة أيضا ستستمر على نحو خالد .

والتوراة لا تتجاهل الحياة . وهى لا تمثل فى الواقع فائدة كبيرة بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون انه " من الأفضل أن يكرس الإنسان نفسه لحب الله ، وأن يصوم طيلة النهار ، ويقضى الليل فى تمجيد الله ، ويهمل كل مشاغل الدنيا " . وعلى العكس ، ليس للتوراة أى معنى إذا قطعناها أو فصلناها عن الأنشطة الإنسانية والاجتماعية . ويرى سعديا أننا إذا ابتعدنا عن الحياة باسم المحبة فلن نكون لنا أى فرصة للطاعة ، لم العصيان للأوامر والنواهي الدينية وهو يقول : " كيف سيحافظ الناسك على القوانين مع ثقل الاجراءات العادلة ؟

وأى جزء من القانون المدنى سينفذه تبعا للحق والعدل ؟ وكذلك فيما يتعلق بقوانين الزراعة ، والعشور ، والأمور المشابهة ؟ "

ولكى يتاح للإنسان أن يطيع الشريعة ، فقد وهبه الله نفسا ، وبالتالي إرادة حرة لإمكانية تمييز الخير من الشر ، تبعا لحجر الزاوية فى التوراة . والنفس جوهر جميل روحانى ، وبالتالي فهى قابلة للتلف ، كما أنها خالدة . ومع ذلك ، فهناك علاقة وثيقة بينها وبين الجسد ، الذى يكون معها وحدة طبيعية ، ومع العناصر التى ستجتمع منها ذات يوم ، عند بعث الموتى .

ومع أنه لا يمكن الاستدلال على مذهب البعث هذا بالفلسفة ، فإنه لا يمكن إنكاره بالأدلة الفلسفية . والواقع أن هذه المذهب يجد بعض الدعم فى العقل ، وكذلك فإنه غير متعارض مع القانون الطبيعى . وهذا الأخير ، على الأقل ، لا ينطبق على مفهوم تقمص أو تناسخ الأرواح ، حيث يتعارض اتحاد نفس انسانية وجسد حيوانى مع القانون الطبيعى .

ويرتبط بمذهب البعث الخلاص لإسرائيل فى نهاية الزمان ، وهو المذهب الذى لا توجد له ، هو الآخر ، أدلة مضادة .

سليمان بن جبيرول

بعد سعديا ، تطورت الفلسفة اليهودية بصفة خاصة فى الوسط الأندلسى ، حيث كانت الظروف مواتية .

وأول فيلسوف يهودى كبير فى الأندلس هو سليمان بن جبيرول . ولا نعرف عن حياته إلا القليل . ومن ذلك أنه ولد فى الأندلس حوالى سنة ١٠٢١ م .

وتوفى بعد أن تجاوز الثلاثين من عمره (وهو مؤلف واحد من أكثر الكتب تغلغلا
فى العصور الوسطى Mekor Hayyim أى ينبوع الحياة) .

ولا يحاول جبيرول - على عكس سعديا - أن يستدل على وجود الله . فإن
المشكلة التى تهمة قبل كل شىء علاقة الله بالعالم .

وقد حاول فيلون السكندرى - كما رأينا - أن يحل هذه المشكلة عن طريق
الاستعانة بفكرة اللوجوس ، التى رأى فيها وسيلة استخدمها الله لخلق العالم ، وهكذا
مهد الدرب لما أصبح يسمى نظرية الأفلاطونية المحدثة فى الفيض ، المرتبطة
بصفة خاصة بأفلوطين (ت ٢٠٩ ميلادية) وهى النظرية التى تصف الألوهية (أو
المطلق) تبعا لمستويات تظل تتناقص فى روعتها وواقعيتها ، حتى يظهر عالم المادة
المحسوس .

وسوف يتبنى جبيرول ، بصفة عامة ، فكرة الأفلاطونية المحدثة فى
الفيض، باستثناء أنه يفصلها من شكلها التقليدى ، فى نقطتين مهمتين :
أولا : أنه يدخل تصور الإرادة الإلهية ، المتوسطة بين الله والمخلوقات
الفياضة منه، وهذه الأخيرة ليست فيوضات ضرورية وميكانيكية للألوهية الفياضة ،
كما أشار إلى ذلك فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، ولكنها نتيجة نشاط مريد لله .

ثانيا : يجعل جبيرول من المادة واحدة من أوائل فيوضات السلسلة بدلا من
أن يضعها فى ذيلها - كما فعل ذلك فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . والمادة - عنده -
ليست حسية ، وإنما هى روحية . والحسية التى ترتبط بالمادة ليست خاصية
أساسية، وإنما نتيجة لواقع ان هذه المادة قد ابتعدت عن المصدر الأول لها .

أما الصورة La Forme فهي مرتبطة دائما بالمادة ، وفى كل مكان .
وعلاقتها بها علاقة صفات فى الأساس .

والمصدر المنزه عن أى جسمية هو الكائن الأسمى : وهو واحد ، وغير قابل لمعرفة كنهه . غير أنه بواسطة فعل من إرادته تنتج نفس العالم ، المكونة من مادة وصورة . ومن هذه النفس تفيض كل النفوس الخاصة ، وكل الأشياء الحسية فى سلسلة منتظمة من الوسائط : وكل ما فى السلسلة يشمل على شئ مشترك من المادة والصورة العالميتين . وكل منهما يحتوى على مادة وصورة خاصتين تميزان كل حقيقة عن جارتها .

وبإدخال إرادة الله كوسيط بين الله والعالم ، رغب جبيرول أولا فى أن يحفظ مذهب التوراة فى الخلق ، وهو المذهب الذى يؤكد أن العالم ليس نتيجة الضرورة ، وإنما نتيجة الفعل المقصود لله ، وثانيا أن يخفف من وحدة الوجود ، وعدم الشخصية التى لا يمكن تجنبها فى الأفلاطونية المحدثة .

وفى نفس الوقت ، ترجع فكرة الإرادة الإلهية المتصرفة فى المادة العالمية التى تتكون منها كل الكائنات - من حيث هى روحية ومادية - ترجع إلى إضفاء الروحانية على المادة . وكل شئ فى الطبيعة إنما هو نتيجة لفعل قوة ديناميكية وحيدة هى قوة الإرادة الإلهية .

ومع أن إدخال مفهوم إرادة الله يحافظ على الاتصال بالفكر اليهودى ، فإن جبيرول لم يرق صراحة بأى محاولة لتوفيق العقيدة اليهودية مع الفلسفة الإغريقية .

فقد لوحظ انه لم يستشهد بأى نص واحد من التوراة أو التلمود . ومن الواضح أن قصده كان هو وضع فلسفة مستقلة عن أية ارتباطات أو أفكار عقديّة مسبقّة .

ولا شك فى ان هذا الغياب الغريب فى أعمال جبيرول للمصادر اليهودية قد جعله مهملا من اجنب اليهود بصفة عامة . وبالمقارنة مع كتب يهودية أخرى ، لم يطل زمن ترجمتها من العربية إلى العبرية ، ظل عمل جبيرول ينتظر حوالى قرنين، حتى يجد مترجما فى شخص شيم طوف فالاكيرا Shem tov Falaquera (١٢٢٥ - ١٢٩٠) . ومع ذلك فقد تمت ترجمة فقرات مختارة منه فقط . ويبدو أن هذه الفقرات لم تقرأ أيضا . لأنه لو لم تكتشف ترجمة فالاكيرا فى سنة ١٨٤٥ ، ماكنّا قد عرفنا عنها أى شىء !

أما فى العالم المسيحى ، فقد جرت الأمور على نحو مختلف . فقد ترجم كتاب جبيرول إلى اللغة اللاتينية ، بعد وقت قصير من وفاته ، تحت اسم Fons vitae وقد حرف اسم المؤلف إلى Avicebron .

ومن الغريب أن رجال الكنيسة اعتقدوا ان المؤلف شخص مسيحى ، فعكفوا على دراسته بحناية مما أدخلهم فى الأفلاطونية المحدثة ، وبحثوا فيه عن مصدر أساسى للاستلهام فى أبحاثهم المدرسية Scolastique .

لكن جبيرول لم يلق حقه إلا فى القرن الثالث عشر ، مع ازدهار المذهب القبالى الذى مارس عليه جبيرول تأثيرا هائلا . إن مذهب إرادة الله الفاعلة بوسائط لتدعو العالم إلى الوجود ، وكذلك مذهب روحنة المادة (إضفاء الطابع الروحاني

عليها) هما من أسس المذهب القبالي اليهودى . وهما يرجعان معا الفكرة التى عرضها جبيروول فى كتابه Mekor Hayyim " ينبوع الحياة " .

ويلاحظ أن جبيروول ، قبل أن يؤلف عمله الكبير هذا ، نشر بعض العناصر من فكرة الفلسفى فى أشكال مختلفة ، مست عواطف شعبه وخاصة عن طريق قصائده الدينية ، ودخل بعضها إلى شعائر المعبد اليهودى نفسه حول عظمة الله ، وعجائب عوالمه ، وفيها نجد - بأسلوب بسيط وبلغ - أساس فلسفة جبيروول . ومازال العديد من الجماعات اليهودية تقرأها فى يوم الغفران Yom Kippur .

يحيى بن فاقدودا

وأصغر من جبيروول معاصرة : يحيى بن يوسف بن باقدودا ، أو فاقدودا ، من سرقسطة .

وهو مؤلف أحد اليهودية الهامة فى العصور الوسطى : وقد ظل أكثر قراءة ، وأكثر تقديرًا . وقد كتبه يحيى بالعربية ، ثم مالبث أن ترجم إلى العبرية . وهو أول كتاب يقدم منهجا للأخلاق اليهودية . وكما يشير عنوانه Hoboth Halebaboth أى فرائض القلب ، فإن موضوعه هو تسجيل أهمية الروحانية ، والتقوى الداخلية كدوافع أساسية لكل تصرف دينى أو أخلاقى . وتحتوى هذه الفرائض ، ضمن ما تحتوى ، على التواضع ، والثقة فى الله ، والعرفان له ، وأخيرا حبه تعالى الذى هو هدف كل المجهودات الإنسانية .

ومن الأمور ذات الدلالة أن يحيى يعد أيضا من بين فرائض القلب : دراسة الفلسفة والعلوم الطبيعية (وكل فروع التعليم) لأنها تساعد كلها على تعميق إعجاب الإنسان واحترامه للخالق ولمخلوقاته ، وهذا يزيد من قدرته على أداء ما فرض عليه نحو الله ، ونحو أخيه الإنسان .

وهكذا فإن يحيى هو أول فيلسوف يهودى أصبح بفضل الفكر المجرد والتأمل الفلسفى أكثر من سلاح مفيد للدفاع عن العقيدة : واجب دينى ، وأمر إلهى .

وربما لهذا السبب ، أدخل يحيى فى كتابه مناقشة فلسفية تنزع إلى إثبات وجود الله ، وتفسر مفهوم وحدانيته ، كما قام أيضا بدراسة تأملية للعناية والحكمة ، والرأفة الإلهية كما تظهر فى الطبيعة وفى الإنسان ، وكذلك فى تاريخ الشعب اليهودى ..

وعلى الرغم من الطابع العالمى للأخلاق عند باهى فإن كتابه هو قبل كل شىء كتاب يهودى يمتلىء بالاستشهادات من التوراة والتلمود . وفى الحقيقة أن الأخلاق لديه ملونة بقدر من الزهد نحس وراءه بتأثير التصوف العربى (الإسلامى). ومع ذلك ، فحتى هنا نجد الروح العبرية غالبية ، والنموذج الزهدى الذى يوصى به باهى ليس متوجها للإنسانية فى عمومها ، وإنما فقط إلى بعض المصطفين الذين يمكن أن يكونوا نماذج للآخرين حتى يقودهم إلى حياة السكينة والاعتدال .

يهودا اللاوى

وهناك بعد ذلك بداية جديدة للفلسفة اليهودية تمثلت فى مجيء الشاعر - الفيلسوف يهودا اللاوى Judah Halevi (١٠٨٥ - ١١٤٠) من طيطة .

وبينما انشغل سابقوه بالدفاع عن اليهودية ، أو الدين بصفة عامة ، فإن اللاوى حاول أن يثبت امتياز اليهودية بالنسبة للأديان المنافسة لها : المسيحية ، والإسلام . وقد بدأ هذه المهمة فى كتاب Kuzari (الخزرى) ، المكتوب أساسا بالعربية ، والذى حمل عنوانا جانبيا هو "كتاب نقاش وبرهنة فى خدمة العقيدة

الذليلة" . وهذا الكتاب مؤلف فى شكل حوار بين عالم يهودى وملك الخزر (قبيلة من تثار الفولجا) الذى اعتنق مع شعبه اليهودية فى القرن الثالث عشر .

ولكى يبرهن على قضيته ، كان اللاوى أول من ميز بين المجال الفلسفى بمعنى الكلمة ومجال الوحى ، أو على حد تعبيره بين "إله أرسطو وإله ابراهيم" .

وكل ما يمكن للفلسفة أن تجيده هو أن تقدم أدلة مقنعة على وجود إله ، سيد للعالم ومنظم له ، مع أن كل ذلك لن يفيد كثيرا على المستوى الدينى الذى يؤكد على وجود علاقة حميمة بين الإنسان والله ، لكن بما أن هذه العلاقة شخصية بجوهرها ، فإنها لا يمكن أن توجد إلا نتيجة تجربة .. فهى إذن عبارة عن تنوير باطنى ، أو وحى .

وفى نفس الوقت ، إذا كان من الممكن أن يتطرق الشك إلى أى شخص يزعم أنه يتلقى وحيا من ناحية موضوعيته ، وغموضه ، وهلوسته ، فإن هذا الشك لا ينطبق على وحى استطاع أن يقود شعبا بأكمله .

ومثل هذا الوحى هو الذى هبط على إسرائيل فى سيناء . ومن المقرر أنه لم يكن شخصا منعزلا ذلك الذى تحدث إليه الصوت فى سيناء ، وإنما كان شعبا بأكمله . وهكذا فإن الوحى السينوى يصبح لللاوى الأساس الوحيد الذى لا يمكن مهاجمته ، ومصدر أى معرفة دينية ، وكذلك هو الضمان لواقع أن دين إسرائيل دين حقيقى بصورة سامية .

إسرائيل إذن شعب الوحى ، وشعب النبوة . وهذا هو ما يميز اختيار الله لإسرائيل . وليس هذا الاختيار سرا غامضا للاختيار الإلهى الذى يبلغ - على مثال

عمل الطبيعة - أنواعا كبرى من الحكم ، والتى فيها تنقسم الحياة إلى ، معادن ، ونبات ، وحيوان ، وإنسان .

كذلك هناك اختيار أو انتخاب فى النوع الإنسانى : فالبعض يتلقى ميزة إلهية خاصة ، كالروح النبوى ، الذى يتيح له الدخول فى اتصال مع الله .

أما الميزة الإلهية التى يسميها اللاوى Iynan ha - Elohi (شىء الله) وكانت فى البداية موضوعة فى آدم ، المخلوق المباشر من يده تعالى ، ثم انتقلت منه - عن طريق الوراثة - عبر سلسلة متصلة من الأشخاص المختارين من أبنائه ، حتى وصلت إلى أبناء يعقوب ، والتى عبرت منهم إلى جماعة إسرائيل كلها .

وعلى أساس هذه الميزة الوراثة ، اختار الله إسرائيل لى تكون شعب نبوته ، وكل يهودى يمتلك - على الأقل بالقوة - تلك الموهبة التى تجعله قادرا على تحقيق أعلى مستويات الحياة الدينية . لكن هذه القدرة - ككل القدرات الوراثة - تتأثر بالتغذية وبالوسط الفيزيقي - وهنا تلعب كل من التوراة والأرض المقدسة دورا . وهكذا فإن تعاليم التوراة ، وخاصة المتعلقة بالشعائر متصورة عند اللاوى على أنها نظام مقدس ، وهى تقريبا عبارة عن قنوات يمر من خلالها تيار الطاقة الروحية على أن يصل بالمؤمن إلى " الشىء الإلهى " ، وهى إذن تكون الغذاء المستمر الذى تتطور به الملكة الإلهية وتنبثق الروح النبوى .

وبنفس الصورة ، فإن الأرض المقدسة التى (يحيلها الهواء إلى أرض للحكمة) تحتوى على طبيعة دينية مقدسة ، وبالتالي فإنها تعتبر البيئة الفيزيكية الملائمة . ثم يضاف إلى كل من التوراة والأرض المقدسة : اللغة العبرية التى تعتبر بنائها الخاص ، وجمال التعبير فيها أفضل الوسائل للاتصال بالروح النبوى .

سوف يقال إن كل ذلك يعد من القومية . ومع ذلك فإن يهوذا اللاوى كانت له أساسا آراء عالية . فبالنسبة إليه ، يعتبر انتخاب إسرائيل للإنسانية كلها . وعلى حد تعبيره "إسرائيل هي قلب العالم" ، وهى تقوم فى العالم بنفس الدور الذى يقوم به القلب فى الجسم الإنسانى . إن شعبها أكثر الشعوب حساسية لآلام العالم ، وهو الذى يبت فى الإنسانية المتحضرة دمها الأخلاقى والروحى . وإذا كانت كل شعوب العالم تمتلك مثل إسرائيل تلك القدرة النبوية ، ولو بدرجة أقل ، فإنها سوف تبلغ فى مملكة الخلاص نفس الدرجة الروحية التى تمتلكها إسرائيل اليوم : وعندئذ سوف تكون هذه الشعوب ثمرة الشجرة التى تعتبر إسرائيل جذرها .

ويعبر اللاوى - الذى قيل عنه إنه أكبر شاعر منذ التوراة - فى قصائده عن كل هذه الأفكار ، التى تسرب الكثير منها إلى شعائر المعبد . لكن عبقريته الشعرية تتجلى أكثر فى أناشيده البديعة عن صهيون ، وهناك مجموعة من أجمل أغانيه مازالت تغنى حتى اليوم فى كل الجماعات اليهودية فى العالم وخاصة يوم ٩ آب (Ab) وهى تثير الأمل فى قلوب البؤساء ويظل حب صهيون هو العاطفة الوحيدة الغالبة لدى اللاوى . وتحت دفع هذا الحب الذى لا يقاوم ، دون أن يهتم بمعوقات الرحلة ومفاجأتها إلى بيت المقدس ، ويبدو أنه سيموت تحت حوائطها : حينما سجد ليقبل الأرض المقدسة ، اقتحم فارس عربى بابها متعجلا فانسحق تحت سنايك فرسه .

وإذا كان كتاب " الخزرى " Kuzari فعلا فى تأكيد سمو عقيدة إسرائيل ، فقد ترك - دون إجابات - قفزات الفلسفة النقدية التى عرضت للشك كل المعتقدات الدينية . فضلا عن ذلك ، فإن تقدم العلوم الفيزيائية لدى العرب (المسلمين) خلال القرن الحادى عشر الميلادى قد أحدث ابتعادا تدريجيا عن روحانية الفلسفة الأفلاطونية المحدثه لصالح النزعة الطبيعة الأرسطية . ومنذ الآن فصاعدا ، سوف

يستقر الرأي بأن العالم محكوم بقوانين السببية الصارمة ، التى لا توجد معها أى مساومة . أما المادة فليست مخلوقة بواسطة الله ، كما أنها ليست مشتقة منه . إنها خالدة وغير مخلوقة . وبالطبع لا يدع هذا الرأي مجالا لأى تدخل إلهى ، ولا أى عناية إلهية : لافى الطبيعة ولا فى التاريخ ، ومن باب أولى : لأى معجزه !

ولا شك أن النتائج المترتبة على هذا الرأي قد فتحت الباب واسعا أمام ضروب مختلفة من الإلحاد . لهذا كان من الضرورى ، وأكثر من أى وقت مضى ، إعادة تأكيد المذهب اليهودى .

ابراهيم بن داود

وتلك هى المهمة التى تصدى لها ابراهام بن داود (من طليطلة - ولد سنة ١١٨٠) فى كتابه "العقيدة الرفيعة" Emunah Ramah . وهو أول محاولة يقوم بها فيلسوف يهودى ليتبنى الأرسطية بغرض إزابتها فى اليهودية .

ومع اقتناعه بأن أرسطو يمثل الفلسفة ما تمثله التوراة للدين ، يؤكد ابن داود منذ البداية أنه لا يوجد نزاع بين الدين والفلسفة ، وأنهما فى واقع الأمر ، يقدمان حقائق متطابقة .

وعلى العكس من سابقه ، وخاصة سعدى وباهى الذين أقاموا أدلتهم على وجود الله اعتمادا على مذهب الخلق ، فإن ابن داود يتبنى الدليل مباشرة لدى أرسطو ، القائم على نظرية طبيعة الحركة :

فمع افتراض ان الحركة (التغير) هى أصل كل الظواهر الطبيعية فى السماء ، وفوق الأرض ، وزعم أرسطو وجود (محرك أول) يعتبر هو (سبب كل هذه الحركة) ، مع أنه هو نفسه (لا يتحرك) .

وبينما لا يسمح هذا الدليل في المذهب الأرسطي إلا أن يرى في الله صاحب الحركة ، فإن ابن داود يستخدمه ليضيف إلى الله : وجود العالم . وهو يتابع أرسطو في كون العالم له أصل في المادة الأولية ، لكن هذه المادة نفسها مخلوقة بصورة مباشرة من الله .

كذلك يستخدم ابن داود الدليل القائم على فكرة واجب الوجود ، وهو الدليل الذي طوره الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا : ن واقع أن وجود الكائنات الكونية كلها أمر ممكن ، يتطلب وجود كائن مطلق (واجب) يكون في نفس الوقت سببا لكل الكائنات .

وعموما ، فإن محاولة ابن داود لتفسير اليهودية في مصطلحات أرسطية قد مهدت الطريق لعرض أكثر عمقا واكتمالا ، قام به بعد ذلك بوقت موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤ م) في كتابة "دلالة الحائرين" الذي يمثل بداية عصر جديد .

موسى بن ميمون

كان موسى بن ميمون أعمق مفكر ديني ، وأكبر عقلية في عصره ، ويمكن القول بأنه يعد ثمرة العصر الذهبي للدراسات اليهودية في إسبانيا . ولد في قرطبة (١١٣٤م) لكنه كان ما يزال صغيرا ، حين انتقلت الأندلس إلى حكم الموحدين ، وهم يرجعون في أصولهم إلى قبيلة عربية غزت البلاد من أفريقيا . وكان هؤلاء السادة الجدد متعصبين جدا ، وأجبرت سياستهم كثيرا من غير المسلمين على أن يهجروا البلاد . وكان من بين المهاجرين : موسى بن ميمون ، الذي استقر بعد فترة ضياع وحرمان في الفسطاط (القاهرة القديمة) . وهناك كتب عديدة من المؤلفات ، ومن بينها (دلالة الحائرين) الذي نجد فيه أسس الفلسفة اليهودية المتأخرة ، ويظل معتبرا

لنموذج العقيدة ذات الصبغة العقلية ، حتى بالنسبة إلى الذين لم يتمكنوا من متابعة ابن ميمون حتى النهاية .

وعلى غرار ابن داود ، كان ابن ميمون يكن احتراما شديدا لأرسطو ، الذى رأى فيه أعظم ممثل - بعد أنبياء بنى اسرائيل - للعقل الإنسانى ، وكذلك لفلسفته التى تطلبت منه تفسيراً عقلياً للعقيدة والتراث اليهوديين .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف ، لجأ ابن ميمون إلى المنهج المجازى الذى استطاع أن يوفق بفضلُه بين نص التوراة ومذهب أرسطو . لكن هذا لا يعنى أن ابن ميمون كان يضحى بالمذهب التوراتى عندما يبدو أن التوفيق مستحيل .

وباعتباره عقلانيا خالصا ، فقد أكد ابن ميمون بشدة على أن الاستدلال الإنسانى ليست له الكلمة الأخيرة ، وبالتالي فلا يمكننا أن نجعل منه الوسيلة النهائية لاكتشاف الحقيقة ، لأن الكلمة الأخيرة ينبغى أن تظل دائما للوحى . غير أن هذا يعنى أنه كان مستعدا لأن يترك نفسه لهداية العقل حول كل المسائل الثانوية بشرط أن ما يعتقدُه أساسا فى المذهب التوراتى يظل محترما .

والواقع أن هذا التمييز بين ما هو أساسى وما هو ثانوى يعتبر أكبر إضافة لابن ميمون إلى الفكر الدينى اليهودى ، وأفضل مثال استطاع أن يعالج به مشكلة الخلق .

وفى الوقت نفسه الذى جعل كل السابقين عليه من مذهب الخلق فى الزمان : عقيدة ، ينبغى الدفاع عنها بكل الأدلة الممكنة ، كان ابن ميمون أول من حسم هذه المسألة ذات الطبيعة الدينية . فبالنسبة إليه ، تحتاج الشريعة إلى أن تحافظ على دور

الإرادة الإلهية فى الخلق ، وهو الدور الذى يعتمد عليه المذهب التوراتى فى التدخل الإلهى فى الطبيعة والتاريخ ، وبدونه يتهاوى هذا المذهب .

وبهذا الوضع للمشكلة ، تبرز المشكلة الحقيقية للخلق ، من وجهة النظر الدينية ، وتمثل فيما يلى : هل العالم وما يحدث فيه نتيجة السببية (المحضنة) أم نتيجة النشاط الحر للإرادة الإلهية ؟

بالنسبة للإجابة القائلة بالسببية ، فإنها تنبثق من الفكرة الأرسطية عن الله ، باعتباره "السبب الأول" الذى يصدر عنه العالم بنوع من الحتمية أو الضرورة ، أو كما يقال مثل الحرارة عن الشمس . وبالطبع هذه الإجابة لا تتفق مع الموقف الدينى ، وبالتالي يجب رفضها .

لكن هناك رأى الأفلاطونى ، الذى يذهب - على الرغم من قوله بخلود العالم - إلى تصور الله فاعلا ومشكلا للمادة الموجودة سلفا ، وغير المشكلة . وعلى أساس هذا الرأى ، لا يستبعد عنصر الإرادة الإلهية التى أوجدت العالم . فالعالم قد وجد وتشكل لأن الله أراد له الوجود والتشكل .

ومما هو واضح ، أن هذا الرأى الأخير فى حد ذاته ليس موضع نقد من وجهة النظر الدينية . ونقطة الاعتراض الوحيدة التى يمكن أن توجه إليه هى مخالفة للنص الحرفى الوارد فى سفر التكوين Genese الذى يقول : إن الله دعا العالم للوجود فى لحظة معينة من المدة *duree* .

لكن ابن ميمون لا يرى فى هذا الاعتراض شيئا خطيرا ، لأنه عند التحقيق من إثبات هذه النظرية عن طريق العقل ، يمكن بسهولة تفسير القصة التوراتية فى هذا الاتجاه . والواقع أن كل البراهين الفلسفية المقدمة للدفاع عن هذا الرأى الأخير

لاثبت شيئا ، ولا يوجد أى سبب للرجوع عما يقدمه الكتاب المقدس حول هذه النقطة بوضوح تام .

ويلاحظ أن النظرية المقبولة من ابن ميمون ، والخاصة بخلود العالم (بالمعنى الأفلاطوني) تستبعد اعتبار واقع الخلق دليلا على وجود الله . ولهذا السبب فإن ابن ميمون يحاول أن يثبت هذا الوجود ، حتى فى الحالة التى يكون فيها العالم موجودا من العدم . وهو يقدم فى هذا الصدد ستا وعشرين قضية مستخلصة من طبيعيات أرسطو ، وقائمة أساسا على استحالة وجود سلسلة لانهاية من الأسباب . وبهذا استطاع ابن ميمون أن يثبت قضية وجود الله بطرق مختلفة فإن وجود الخالقين (الأسباب) يسمح له بالقول بأن الله هو كائن واجب ، كمحرك أول ، وكسب أول ، تكتمل عنده السلسلة النهائية للأسباب .

ودون أن نستعرض هنا هذه الأدلة ، التى تبدو موغلة فى الفنية ، نلاحظ أنها تتضمن الدليلين اللذين سبق أن أوردهما ابن داود ، ولكنهما عند ابن ميمون أكثر اكتمالا ، فهما يسمحان له أن يستدل على أن الله هو الكائن الرئيسى اللامتناهى، غير المجسم ، والبسيط ، والخالد ، والأحد .

ومع أن ابن ميمون كان مستعدا لقبول تسوية حول مذهب الخلق القديم (القائل بوجود مادة قديمة مع الله) فإنه لم يتخل عن مذهب الخلق من العدم على حساب المفهوم الأفلاطوني ، الذى يزعم أن شيئا آخر غير الله ، كان يوجد فى الأزل ، بجانبه ومستقلا عنه . فقد اعتبر هذا التصور مساسا خطيرا بوحداية الله .

إن رغبة ابن ميمون فى الحفاظ على مذهب الرحدانية المطلقة لله قد قاده إلى أن يخصص جزءا كبيرا من القسم الأول من كتابه (دلالة الحائرين) إلى فحص

منهجي ومتكامل لكل التعبيرات والجمل التي تحمل طابع التشبيه في التوراة . وكان هو الوحيد من بين فلاسفة اليهود الذي أعطى معنى ميتافيزيقا محددا لكل منها .

ونفس الرغبة هي التي جعلته يركز أيضا على التفسير السلبي للصفات الإلهية . ومع أن مذهب الصفات الإلهية قد لعب دورا هاما في تاريخ التأمل الميتافيزيقي ، لدى اليهود ولدى غيرهم ، حتى قبل ابن ميمون ، لكن طريقته في الحديث عنه إعدادا وعمقا مما لدى سابقيه ، كما أنه أكثر تحديدا وحسما .

لقد تمنى أن يقدم التصور الروحي الأسمى والمطلق لوحداية الله ، لأن عدم فهمها على هذا النحو يؤدي في نظره إلى ما هو أسوأ من عبادة الأصنام .

ومن هذا المنطلق ، فليس مسموحا أن يضاف أى وصف إيجابى إلى الله لأن وصف الله بصفة إيجابية ، أيا كانت ، معناه إضافة شئ إلى جوهره تعالى مما يمثل تهديدا لوحدايته المطلقة .

وليس يعنى هذا رفض الكمالات إليه . لكن من حيث إن هذه الكمالات هي ذاتها جوهره ، فغنها تستعصى بالتالى على معرفتنا ، وبالتالي ينبغى عدم إطلاقها عليه ، اللهم إلا إذا فهمت بمعنى نفى ما يضادها مما هو معروف لنا .

والنتيجة أن كل الكمالات المتصلة بالله تعالى يجب أن تفهم بالمعنى السلبي . فالتأكيد على أنه تعالى "حى" مثلا ، يعنى انه غير جماد . ومن المؤكد أن حياة الله تختلف تماما عن وصف إنسان منا بأنه يعيش .

ونفس الأمر ينطبق على كل الصفات الأخرى التى تحاول أن تصف الذات الإلهية ، مثل الحكمة ، والقدرة ، والإرادة . أن كل هذه الصفات ينبغى أن تفهم على أنها : سلوب مقلوية تنزع إلى تأكيد وحدانيته لان السلوب لا تتضمن أى كثرة .

وعلى الرغم من وجود الصفات التى نطلق عليها صفات الله ، فإن الذات الإلهية تظل دائما فوق مستوى الفهم الإنسانى . وكل ما تؤكد ، أن الصفات مطابقة لذات الله ، ولا قدرة على تحديده .

إن كل ما لدينا عن الله يرجع إلى واقع أنه "يوجد" ، وأننا ندرك نتائج نشاطه فى العالم ، فى مظاهر الخلق والعناية .

ويشير ابن ميمون إلى فعل الله فى العالم تحت اسم "صفات الأفعال" التى تضم ثلاث عشرة صفة ، أوصى بها إلى موسى فى سيناء . وعناية الله تشمل المخلوقات فى مجموعها ، لكن هناك عناية خاصة بكل فرد منا على حدة . ومما لا شك فيه أن هناك أفرادا يقيمون بينهم وبين الله علاقة طيبة . ومن هنا فإن درجة عنايته تعالى بهؤلاء تتفاوت تبعا لحدة أو حرارة هذا العلاقة .

ومفتاح العلاقة الطيبة مع الله يكمن فى معرفته تعالى . وهذه المعرفة هى قبل كل شىء عقلية . وبهذا فإنها تتطلب التمكن من كل العلوم الفيزيائية والميتافيزيائية (المنطق ، الفلسفة ، الطب ، الرياضيات ، الفلك) التى تؤدى إلى فهم حقيقى للطبيعة ، وللذات الإلهية فى إطار أنها إنما أعطيت للإنسان لكى يصل من خلالها . وهذه المعرفة هى التى تتيح للإنسان فى الدنيا اتحادا مع الله ، كما انها تهيئ النفس للحياة الأسمى ، وهى الحياة التى كانت بالنسبة إلى موسى ، عليه السلام ، حياة المعرفة المباركة .

إن ابن ميمون يتبع هنا خطر الفكر الأرسطى الذى يجعل من الكمال العقلى الهدف الأسمى للوجود الإنسانى . لكنه على الرغم من وقوعه تحت تأثير أرسطو الذى يمجّد المعرفة العقلية لله ، يركز على جانب آخر من معرفة الجانب الإلهى ، وهو الجانب الذى يكمل الجانب العقلى ، والمقصود هنا المعرفة ذات الطابع الأخلاقى لله ، ولرحمته . وهى معرفة يمكن تحصيلها عن طريق التأمل الدائم فى عنايته ، التى تشمل الخلق كله . وبمجرد تحصيل هذه المعرفة يصبح الطريق ممهدا لحب الله . لكن هذا الحب ليس هو الرغبة الصوفية فى الاتحاد به ، بل إنه التصميم الأكيد على محاكاته فى سيرة الرحمة والعدالة .

ومن خلال هذا الربط بين المعرفة والفعل الأخلاقى ، ينفصل ابن ميمون عن أرسطو ونظامه ، ويتأصل فى قلب الفكر اليهودى الكلاسيكى الذى يتصور محاكاة الله كأسمى امتياز يمكن أن يبلغه الإنسان .

وتبعاً لهذه الفكرة العليا للمعرفة ، يوافق ابن ميمون على الفكرة الأفلاطونية، وحتى الإغريقية بوجه عام ، التى ترى أن النبوة عبارة عن قدرة طبيعية يمكن أن تكتسب من جانب كل الذين يخضعون للإعداد اللازم ، ويمكنهم أن يرتفعوا إلى الكمال الأخلاقى والعقلى المكتسب .

ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة تتناقض تماماً مع فكرة السلاوى الذى يعتبر النبوة هبة خاصة من الله إلى شعب اسرائيل ، وهى مشروطة بأداء عدة رياضات وشعائر ، وبالإقامة فى الأرض المقدسة ، كذلك فإنها تتناقض مع مذهب التلمودى الذى يجعل من النبوة منحة إلهية لبعض الأفراد المصطفين من الله تعالى .

لكن ابن ميمون لم يستطع حتى حول النقطة أن يتخلص من تأثير المذهب اليهودي ، ويلون انخراطه في الأقطار الإغريقية ، معلنا أن مثل هؤلاء الأفراد الذين يحققون جميع الشروط المتعلقة بالنبوة يمكن أن يحرّموا منها بمشيئة الله .

إن الفكرة التي يكونها ابن ميمون للمعرفة هي أيضا أساس تأويلاته لتعاليم التوراة . وإذا كان هدف هذه التعاليم هو الكمال الأخلاقي والعقلي للإنسان ، فإنها لم تأت لكي تنظم السلوك الإنساني فحسب ، وإنما لكي تثير له أيضا طريق التأمل ، وتعدّه لبلوغ أعلى الحقائق العقلية والميتافيزيقية المتصلة بالله ، وعلاقة الإنسان معه . وفي مثل هذه الظروف ، فإن اتباع تلك التعاليم دون فهم معناها لا يمكن أن يؤدي إلى المعرفة السامية ، وبالتالي إلى الحياة مع الله التي تتضمنها . ولهذا السبب ، فإن ابن ميمون يقوم في الجزء الثالث من كتابه (دلالة الحائرين) بتقديم تفسيرات عقلية لتعاليم التوراة .

ويبرهن ابن ميمون على كثير من الأصالة في تأويله لتعاليم التوراة . وفي رأيه أن العديد منها قد نزلت لمعارضة الطقوس والاستخدامات الوثنية التي كانت منتشرة في الوقت الذي ظهر فيه التوراة . وهنا نجد اهتماما خاصا موجها لنظام التضحية ، الذي كان هدفه ، في جانب كبير منه ، تحويل الشعب من العبارات الوثنية الشائعة . ويمكن القول إن ابن ميمون في بحثه لأصول عدد من الواجبات ، يقترب كثيرا من وجهة النظر الحديثة ، وكما أشار إلى ذلك أحد الباحثين بحث "أن أهمية ابن ميمون في تاريخ الدراسة الدينية لم تفهم بعد بصورة كاملة" .

كذلك فإن الاحترام الذي يكتنه ابن ميمون للعقل الإنساني يحدد موقفه من المعجزات . فمع أنه لا ينكر إمكانية وقوعها ، فإنه يجهد - في إمكانه - أن يقلل من العناصر الإعجازية في الكتاب المقدس بتحويلها إلى وقائع طبيعية . والواقع أنه يعلق أهمية قليلة على المعجزات - أيا كانت هذه المعجزات - كأدلة على صدق

الدين . ويؤكد أن الإيمان إنما يعتمد على حقيقة داخلية ، وليس على معجزات ، من الممكن - فى بعض الحالات - أن نتخذنا .

وقد أدى احترام ابن ميمون للعقل الإنسانى إلى التفسير المجازى لقصة التوراة عن الجنة الأرضية ، وإلى اعتبار الملائكة المشار إليهم فى الكتاب المقدس قوى أو عناصر طبيعية ، أو أيضا أناسا ملهمين من الله . ومع أنه يقبل ملائكة الأفلak كعقول مفارقة فى نظام الفلك الإغريقى ، فإنه ينكر - على عكس الاعتقاد التقليدى - أن ينزل هؤلاء الملائكة إلى الأرض فى صورة إنسانية . كذلك فإنه ينكر وجود الشياطين ، ويؤكد أن كل الأشارات التى وردت بشأنهم فى التوراة والمدراشيم إنما هى مجرد تعبيرات تصويرية للحديث عن آلام فيزيقية .

ولنفس السبب ، يعالج ابن ميمون وصف الحالة النموذجية لعصر الخلاص كما يقدمه الأنبياء كمجاز . وبالنسبة إليه ، لن يختلف عصر الخلاص عن عصرنا من الناحية المادية فى شىء ، لكنه سيمثل نموذجا أسمى لمجتمع قائم على معرفة وحدانية الله وعدالته وعلى أمل انتظار هذا الحدث ، يوافق ابن ميمون على أن كلا من المسيحية والإسلام له دور يقوم به ، حيث إنهما قد أعدا الإنسانية لقبول الحقيقة عن معرفة الله ، وعلى قدوم زمن الخلاص .

كذلك فإن الأوصاف المادية لنعيم الجنة وعذاب النار - كما نجدها فى المدراشيم - تعتبر كلها مجازات . وهى محاولات بسيطة للتعبير فى شكل شعبى عن رقائق روحية . إن نعيم الجنة الحقيقى يكمن فى الاتحاد الروحى مع الله ، وعذاب الجحيم الحقيقى إنما هو فى الابتعاد عنه تعالى .

وقد أدى احترام العقل الإنسانى بابن ميمون إلى تصوره القدرة الإلهية خاضعة لقوانين العقل والمنطق . فالله لا يمكن أن يصنع دائرة على شكل مربع ! أو يخلق شيئا : يوجد ولا يوجد فى نفس الوقت .

ومن ناحية أخرى ، فإن اعتقاد ابن ميمون فى أن الحياة الخالدة تتعلق بالمعرفة العقلية لله قد دفعه إلى أن يصوغ - على طريقته - المبادئ الرئيسية لليهودية . وأقدم محاولة لصياغة نوع من العقيدة اليهودية توجد فى مقطع قديم من المشنا ، التى تحرم الذين ينكرون الوحي من مكان فى العالم الآخر ، وكذلك الذين يجحدون البعث (الذى يرتبط به الخلود) بالإضافة إلى الأبيقوريين الذين لا يؤمنون بقيام حكومة أخلاقية فى هذه الدنيا .

وهذا المثال الذى قدمته المشنا قد اتبعه علماء الاجيال التالية وبمناسبة هذا المقطع عرض ابن ميمون فى تفسيره للمشنا عقيدته ، التى تتميز عما أقره السابقون فيما يتعلق بتبعية النعيم الخالد لقبول الاعتقادات المستمدة أساسا من التأمل الفلسفى .

وتبعا لتعداد ابن ميمون ، تتمثل مفردات العقيدة اليهودية فيما يلى :

١- الإيمان بوجود خالق ، وبعناية إلهية .

٢- الإيمان بوحدانية الله .

٣- الإيمان بعدم جسمانيته .

٤- الإيمان بخلوده .

٥- الإيمان به تعالى ، وبه وحده فى أحقيته بالعبادة .

٦- الإيمان بكلام الأنبياء .

٧- الإيمان بأن موسى هو أعظم الأنبياء .

٨- الإيمان بلتقى موسى الوحي فى سيناء .

٩- الإيمان باستمرار الشريعة الموصى بها .

١٠- الإيمان بأن الله كلى العلم .

١١- الإيمان بالجزاء فى الحياة الدنيا ، وفى الآخرة .

١٢- الإيمان بمجىء المسيح (المخلص) .

١٣- الإيمان ببعث الموتى .

إن دوافع اختيار ابن ميمون لمفردات عقيدته واضحة . فقد كان هدفه من ناحية أن يضفى قيمة على عدة تصورات فلسفية فيما يتعلق بالله تعالى ، ومن ناحية أخرى كان يصارع كلا من المسيحية والإسلام فيما يتعلق بالمذهب .

لقد كان لكتاب (دلالة الحائرين) تأثيره العميق . وقد تمت ترجمته إلى اللغة العبرية مرتين فى حياة المؤلف . وبهذه الوساطة ، مارس تأثيرا هائلا على الفكر اليهودى ، خارج مجال اليهود المتحدثين بالعربية (فى العالم الإسلامى) .

وقد أثر (دلالة الحائرين) كذلك بفضل ترجمته اللاتينية على الفكر المسيحى فى العصور الوسطى . ولم يكن توماس الإكوينى أقلهم تأثرا . وفى الأوساط اليهودية نفسها ، أصبح (دلالة الحائرين) يمثل مختصر فلسفة الطبقات المثقفة ، وخاصة فى الأقاليم ، حيث تعرف اليهود - تحت تأثير الهجرة القوية الأسبانية - على ثقافة علمانهم الذين كانوا يعيشون فى بلاد المسلمين .

أما التأثير الأعظم والأكثر اتساعا فكان هو تأثير (عقيدته) . التى أصبحت، فى أقل من قرن ، هى الموضوع الكبير لشعراء المعبد . وأدى ذلك إلى تجسدها فى شكلين مختلفين (الشعر والنثر) فى كتاب الصلوات اليومية اليهودى .

وفى نفس الوقت ، فإن هجوما مضادا ، جادا للغاية ومستمرًا ثار حول أعمال ابن ميمون خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

وقد تزعم المعارضة الربانيون الذين اعتبروا ابن ميمون مبتدعا بابتعاده عن مفاهيم الألوهية الموجودة فى التوراة والهجاده ، بالاضافة إلى عدة اعتقادات ساذجة أخرى كانوا يتمسكون بها . لكن فلسفة ابن ميمون اصطدمت أيضا بنقد عدة مفكرين يهود لأسباب فلسفية خالصة .

ليفى بن جرشون

وكان أولها من الناحية التاريخية ، وأهمها أيضا ، هو نقد ليفى بن جرشون (١٢٨٨ - ١٣٣٤) ، وهو الوحيد من بين الأرسطيين اليهود الذى يمكن ان يقارن فى مستوى أفكاره بابن ميمون .

فى كتابه الرئيسى (حروب الاسم - أى الله) Milehamath Hashim يعارض ابن جرشون ابن ميمون فى عدة نقاط . ويتبنى المذهب الأرسطى كما عرضه الفيلسوف العربى ابن رشد ، الذى يرى أن الله ليس هو الفكر المطلق الذى لا يعرف لدى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، ولكنه "الفكر الأسمى" . ويستنتج ابن جرشون من ذلك أن لإضفاء الصفات الإيجابية على الله ليس متعارضا كما ذهب إلى ذلك ابن ميمون مع وحدانية الله .

وبالنسبة إلى مذهب الخلق ، تتعارض أفكار ابن جرشون تماما مع أفكار ابن ميمون . فمع تأكيده على مذهب الخلق القديم ، يدافع ابن جرشون عن نظرية المادة غير المخلوقة ، والموجودة من قبل .

وفيما يتعلق بالاعتراض القائل بأن مفهوم المادة القديمة وغير المخلوقة يمس وحدانية الله ، يجيب ابن جرشون على ذلك بأن الله الذى أعطى للمادة غير

المشكلة صورتها التي ظهرت بها فيما بعد ، لا يمكن القول بأن هذه المادة تعتبر مستقلة عن الله .

حاسيداي قرقاص

لكن هناك نقدا أكبر عنفا ضد ابن ميمون ، نلتقى به بعد قرنين من وفاته (١٢٠٤) في أعمال حاسيداي قرقاص (من برشلونه) (١٣٤٠ - ١٤١٠) . والواقع أنه خلال هذه الفترة التي تبلغ قرنين ، تركز النشاط الفلسفي اليهودي في أسبانيا ، حيث انتشرت المعرفة بأعمال أرسطو التي ترجمت إلى اللغة العبرية ، وبالتالي سيطر المذهب الأرسطي على الفكر الديني والفلسفي اليهودي سيطرة كاملة .

حينئذ أخذ قرقاص على عاتقه أن يحرر اليهودية من سلطة المذهب الأرسطي ، الذي هدد باختفاء جزء كبير من السمات المميزة للمذهب اليهودي . وفي هذا الاتجاه ، وضع كتابه (نور أرب) الذي هاجم فيه بصراحة مذهب أرسطو ، ووجه ضربات عنيفة إلى ابن ميمون وعن طريق عدة براهين تحليلية ، أثبت الوجود الممكن لسلاسل غير متناهية من الأسباب ، هادما بذلك صرحا مكونا من ست وعشرين قضية ، أقام حولها ابن ميمون أدلته على وجود الله .

وبهذا العمل ، قام قرقاص بنزع الثقة المزعومة في عصمة أرسطو ، وفي قيمة مذهبه كدليل موثوق فيه للوصول إلى المعرفة الدينية الحقيقية .

أما بالنسبة للاستدلال على وجود الله ، فإن قرقاص قد وقع من جديد على فكرة واجب الوجود ، التي سبق أن رأينا استخدامها لدى كل من ابن داود ، وابن ميمون ، والتي ظلت محتفظة بصحتها بصورة كاملة ، حيث تقوم على سلسلة من الأسباب سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، وأنه حتى لو افترضنا وجود عالم

غير متناه فإنه لن يخرج عن كونه "وجودا ممكنا" وإذن ينبغي القول بوجود كائن بالضرورة واجب الوجود .

وبما أن العالم ليس له إلا وجود ممكن ، فإنه لم يعد ضرورة طبيعية للسببية، لكنه ثمرة الإرادة الإلهية . والصفة السامية لإرادة الله هي الحب . وليس الخلق وسيلة ممكنة ينشر الله بواسطتها حبه ليعطى الوجود لكل ما هو موجود .

وهكذا بالاعتماد على فكرة أن الحب هو الدافع إلى الخلق يصل قرقاص إلى مذهب للخلق يبدو متعارض مع ابن يمون وأكثر محافظة أو تشددا من مذهبه . وبالنسبة إليه ، فإن الخلق من العدم لا يعنى شيئا أكثر من العالم يدين بوجوده إلى إرادة الله . لكن إرادة الله - بما أنها حرة من حيث إنها تصدر عن الله ذاته ، وليست معرضة لأى تأثير خارجي تعتمد على طبيعة الله نفسها التى لا يمكنها إلا أن تريد تحقيق الخير والخلق . وبهذا يعتقد قرقاص أنه من الممكن إيجاد صيغة للتعايش بين اليهودية والنظرات الأرسطية للعالم ، بشرط ألا يتم تصور العالم كنتيجة ضرورية وطبيعية خالية من الإرادة - وهذا هو واقع المذهب الأرسطى وإنما كضرورة محددة لإرادة الله الخالدة .

لكن قرقاص يتراجع أمام هذه النتيجة ، التى لا تعتبر بالنسبة إليه إلا افتراضا ، لكى ينتهى ، فإنه يعلن أنه " بعد كل شيء ، فإن الحقيقة الكاملة هي - كما يعلمنا التراث - أن الله خلق العالم فى لحظة معينة ، وهذا ما يقوله لنا المقطع الأول من سفر التكوين " وفى نفس الوقت ، يسعى قرقاص إلى أن يوفق بين "الفرض" الفلسفى ومذهب سفر التكوين ، بواسطة المفهوم الرواقى ، المشار إليه سابقا فى التلمود ، من تتابع الحواله ، التى ينبثق أحدها بعد انعدام السابق عليه وفى ضوء هذه الفكرة ، يمكن تصور الخلق كفيض خالد وضرورى لله ، فى حين أن

العالم الحالى ، الذى هو موضوع حكاية سفر التكوين ، قد بدأ وجوده فى لحظة معينة من الزمان .

إن تصور قرقاص للخلق كفعل لازم عن حب الله ، يقوده إلى أن يدين طريقة ابن ميمون التى تمجد المعرفة العقلية لله كهدف أسمى للحياة الإنسانية . وفى كل مذاهبه المتعلقة بالله ، وبالعلاقة الإنسان مع الله ، وببركات الحياة الخالدة ، يؤكد قرقاص على الإرادة ، وعلى الانفعال emotion أكثر من الذكاء ، والعقل البارد . وبالنسبة إليه ، لا يتحقق مع الله ، فى هذه الحياة ، وفى الحياة الآخرة ، عن طريق المعرفة ، وإنما بالحب العميق لله ، الحب الذى يتمثل فى طاعة التعاليم الدينية ، والسلوك الأخلاقى المستقيم .

وتبدو أيضا أفضلية الحب على المعرفة العقلية فى الطريقة التى يصوغ بها قرقاص مفردات المذهب اليهودى . وهذه الصياغة تختلف تماما عن ترتيب ابن ميمون . ويأخذ قرقاص على ابن ميمون عدم معرفته نقطة البدء فى المذهب اليهودى ، وكذلك أى العناصر يعتبر أساسيا ، وأيها يعتبر ذا قيمة ثانوية .

ويصنف قرقاص مذاهب اليهودية فى ثلاثة أنواع :

- ١- "المبادئ الأساسية" ، التى بدونها لا توجد اليهودية .
- ٢- "الاعتقادات الصحيحة" ، والتى لا يمنع رفضها من الانتساب إلى اليهودية ، على الرغم من أنه يمثل بدعة خطيرة .
- ٣- "الآراء" التى على الرغم من دخولها فى مجموع الاعتقاد اليهودى التقليدى تكون متروكة للاختيار الحر لكل شخص .

والملاحظ أن قرقاص يدخل حب الله فى "المبادئ الأساسية" بينما هو مستبعد تماما من عقيدة ابن ميمون . كذلك فإن البعث (المتضمن الخلود) والجزاء ،

الذين يعتبران أساسيين عند ابن ميمون ليسا عند قرقاص سوى مجرد اعتقادات ، بناء على أن النموذج الأسمى لليهودية هو أن نعبد الله دون انتظار لمكافأته . بينما يعتبر ابن ميمون خلود التوراة ، وأفضلية موسى على سائر الأنبياء ، ومجىء المسيح المخلص من الأساسيات ، يرى قرقاص أنها من الاعتقادات . وكذلك يعد قرقاص من الاعتقادات : فاعلية الصلاة والتوبة ربما لكى يعارض زعم المسيحية فى أصالة هاتين الشعيرتين ضمن مذاهبها .

ومن بين الآراء ، توجد على المستوى الفعلى فكرة المحرك الأول ، وعدم إمكانية معرفة الطبيعة الإلهية ، وعلى المعتقدات الشعبية ، الاعتقاد فى مواضع جغرافية للجنة ، والجحيم ، والاعتقاد فى الشياطين ، والسحر والتعويدات .

ونحن لا يمكننا أن نغادر قرقاص دون الإشارة إلى مذهبه فى حرية الإرادة الإنسانية . إن تصوره لضرورة الإرادة الإلهية يتضمن حتمية يجعلها تشمل الأفعال الإنسانية . غير أنه يلح على حرية الإرادة الإنسانية ، التى يعدها بين "المبادئ الأساسية" وعلى الرغم من أن الأفعال الإنسانية محددة بتتابع الأسباب ، التى لا يملك الإنسان بصدها شيئا ، فإن إرادته عبارة عن حلقة رئيسية فى هذه السلسلة . وفيما يتعلق به ، فإن الإنسان يشعر تماما أنه حر ولا يمكنه أن يكافىء أو يعاقب إلا تبعا لما قرره بنفسه من فعل الخير أو الشر .

لقد تجاوز تأثير قرقاص حدود النظرية اليهودية . وأعاد تناول براهينه ضد أرسطو كل من بيك الميراندولى Pic de la mirandole (١٤٦٣ - ١٤٩٤) وجيردانو برونو Giordano Bruno (١٥٤٨ - ١٦٠٠) .

أما الأفكار الأساسية لقرقاص حول حب الإنسان لله ، والخلق ، وحرية الإرادة فقد كان لها تأثيرها الملحوظ على اسبينوزا ، فى حين أن تصوره للانتهائى قد وجه اتجاه الفكر نحو التصور الحالى للعالم .

وبعد حاسيداي قرقاص ، دخلت الفلسفة اليهودية المستقلة فى مرحلة الركود . وكل ما قدمته الأجيال اللاحقة لم يكن إلا تلخيصات وإعادة تناول للأفكار والمذاهب لدى الفلاسفة السابقين .

يوسف ألبو

لكن قبل مغادرة المسرح ، كان على الفلسفة اليهودية أن تنتج عملا ، أصبح بوضوحه وأسلوبه وعظمة بنائه واحدا من أكثر الكتب الفلسفية المقروءة ، وهو بعنوان (الكتاب المبادئ الأساسية) Sefer ha - Ikkarim ، ومؤلفه يوسف ألبو (١٣٣٨ - ١٤٤٤) Daroca من بأسبانيا ، وهو تلميذ لقرقاص .

وقد اهتم ألبو بصفة خاصة بالمذهب اليهودى الذى راح بوضحه فى مواجهة حملات الكنيسة التى هددت حينئذ اليهود فى الأندلس ، وعملت على تنصيرهم بشتى وسائل العنف والاضطهاد . وفى هذا الاتجاه ، لم يفتأ ألبو أن يغمز المسيحية ، بصورة مباشرة وغير مباشرة . وفى تأكيد على تميز اليهودية تكمن عظمة كتابة وأصالته . وإليه يرجع الفضل فى اعطاء المعنى الفنى للعقيدة إلى الكلمة العبرية ikkar (مبدأ).

ومع سيره على خطى أستاذه قرقاص ، أخذ فى التمييز بين (المبادئ الأساسية) و(الاعتقادات البسيطة) التى سماها Shorashim (جذور) ، مع أنه فى تطبيقاته لهذا التمييز ، لم يتبع أستاذه . فهو يرجع المفردات الثلاث عشرة لعقيدة ابن ميمون إلى (ثلاثة مبادئ أساسية) هى :

وهذه المبادئ الأساسية ليست خاصة باليهودية وحدها ، وإنما تكون قاعدة لكل دين موحى به ، وهى تحتوى ، بالضرورة المنطقية على الأقل ، على عدة علاقات ، تؤكد عليها اليهودية بصفة خاصة .

وبهذا الشكل يتقابل وجود الله مع : وحدانيته ، عدم جسميته ، وخلوده ، وهكذا . وهناك ثمانية من هذه العلاقات ، التى تضاف إلى المبادئ الثلاثة الأساسية فيصبح العدد : إحدى عشرة عقيدة ، واجبة على كل يهودى ، ولا يمكن جردها أو إنكارها إلا تحت عقاب البدعة .

وتوجد إلى جانب ذلك بعض الاعتقادات المسماة anafim (فروع) ، وهى التى لا يمثل رفضها أى بدعة ، لأنها لاتصدر مباشرة عن المبادئ الأساسية . ومن بينها توجد عقيدة الخلق من العدم واستمرارية الشريعة ، ومجىء المسيح المخلص . وهذا المعتقد الأخير لا يمثل - كما يؤكد ألبو - جزءا أساسيا من اليهودية على عكس ما هو موجود فى المسيحية ، حيث لا يتصور وجودها بدونه .

ومن الأمور ذات الدلالة فى هذا الصدد ، أن ألبو يصور الاعتقاد بأن سعادة الإنسان يسكن أن تنال بتحقيق تعاليم التوراة . ومن الواضح أن ألبو إنما يؤكد ذلك لئى يدحض الفكرة المسيحية التى تقرر أن التعاليم أنزلها الله الغاضب ، بقصد تعداد فرص الذنوب ، حتى تزايد حاجة الإنسان إلى رحمة الله . وفى نفس الوقت ، فإن تسامح ألبو ينعكس بدون شك فى تعريفه للبدعة : المبتدع هو الشخص الذى يتعارض صراحة وضمنا مع التوراة ، لكن الشخص الذى يندفع بتأملاته ، فيجدد أو ينكر مبدأ خاصا لأنه يحسب أن التوراة لم تطلب منه أن يعتقد فيه ، فإن مثل هذا

الشخص يعتبر مرتكب خطأ ، وهو بحاجة فقط إلى أن يتوب الله عليه . وتحت أى مبرر ، لا ينبغي وصفه بالبدعة .

اسحاق ابرابانيل

وفيما يتعلق بموقف ألبو من مواقف سابقه ، الذين صاغوا العقائد ، تلاحظ أن اسحاق أبرابانيل (1437 - 1508) آخر كبار العلماء اليهود فى الأندلس ، كان هو الذى شجب أى صياغة للعقيدة . فالتوراة - لديه - كانت إلهية ، ولا شىء يسمح بالتمييز بين مقولة من مذهب التوراة وبين مقولة أخرى . كل شىء فى التوراة أساسى .

ومع يوسف ألبو ، ينتهى خط الفلاسفة اليهود ، الذى ابتدأه سعديا فى العصور الوسطى .

وبعد ألبو ، سوف تنتقل الفلسفة اليهودية فى تراثها الوسيط كميراث عقلى ودينى ، كان ينبغي زرعه ، وشرحه ، وتطويره . لكن الملاحظ أنه لم تحدث أى محاولة لتمد منه ، أو لتضعه فى علاقة مع المشكلات العديدة والمتنوعة للفلسفة المعاصرة .

اسبينوزا

وفيما تلا ذلك ، ظهر عدد من الفلاسفة اليهود ، كان أكبرهم اسبينوزا (1632 - 1677) ، الذى تمتد جذور فلسفته فى التراث اليهودى ، لكن حتى العصر الحديث ، لا توجد فلسفة يهودية بالمعنى المحدد . والسبب الرئيسى فى ذلك يرجع إلى التجارب المريرة التى مر بها اليهود فى الأندلس خلال القرن الخامس عشر ، الذين قاوموا بشجاعة صنوف الاضطهاد التى مارسها الكنيسة ضدهم ،

وظلوا متمسكين بعقيدتهم حتى الاستشهاد في سبيلها . أما المتمسكون بالفلسفة فقد كانوا هم أول المستسلمين ، والكثير منهم عادوا مرتدين .

ومع انتهاء عصر الفلسفة اليهودية ، فإن الطاقات العقلية اليهودية قد اتجهت إلى نشر التراث المركز حول التلمود ، والدراسات المتعلقة به أما أولئك الذين استهواهم التأمل المجرد فقد تابعوا العلم الصوفي Kabbale القبال ، الذى لعب دورا متزايدا الأهمية فى تكوين الفكر والتطبيق عند اليهود اللاحقين .